ROCZNIKI FILOZOFICZNE
Tom XVII, zeszyt 2 — 1969

ADAM RODZIŃSKI

KULTURA I CHRYSTIANIZM

Tytuł „Kultura i chrystianizm" nosić może wielotomowe dzieło, którego autor i tak zresztą narazić by się mógł na zarzut niekompletności. W krótkim referacie [1] dokonać można jedynie wyrywkowego przeglądu problematyki związanej z tym zagadnieniem czy raczej z całym zespołem zagadnień, można uwypuklić niektóre kwestie najbardziej aktualne, poczynić jakieś najbardziej może istotne, lecz ogólnikowe z konieczności spostrzeżenia. Operacja to — jak łatwo zauważyć — ryzykowna, choćby z tego względu, że zazwyczaj nic tak bardzo nie komplikuje spraw, jak ich przesadne i pochopne upraszczanie. Tak więc, by zbytnio tematu nie upraszczać, warto na wstępie podkreślić te znaczenia figurujących w tytule terminów, jakie najczęściej pojawiać się będą w osnowie referatu, przy czym nie chodzi, oczywiście, ani o jakiś słownikowy przegląd znaczeń terminu „kultura" czy terminu „chrystianizm" ani o penetrowanie treści odnośnych pojęć, bogatej i zróżnicowanej, uzależnionej zresztą od rozmaitych języków, doktryn, szkół, środowisk naukowych czy pozanaukowych itd. Idzie tu tylko o przypomnienie najbardziej podstawowych sposobów rozumienia.

Zajmijmy się na początek pojęciem kultury, któremu nadaje się — jak wiadomo — bardzo różną treść, a więc i różny zakres w rozmaitych tekstach i kontekstach. Zacznijmy od kultury pojętej jako „kultura tout court" (w tym znaczeniu, w jakim rzeczownik ten nie posiada liczby mnogiej). Kultura tak rozumiana obejmuje wszystko to, co w jakikolwiek sposób świadczy o jakimś celowym wysiłku człowieka, zmieniającym pewien zastany stan rzeczy według takiej czy innej koncepcji intelektualnej [2]. W sensie dynamicznym będzie to po prostu wszelka dzia-

---

[1] Odczyt wygłoszony na Walnym Zebraniu Towarzystwa Naukowego KUL 27 III 1968 r.

[2] „Así como la naturaleza es el mundo creado por Dios — immediatamente o mediante otros seres materiales y bajo la dirección de leyes necesarias en ellos impresas — la cultura es el mundo elaborado por el espíritu del hombre, la realidad — material o espiritual — transformada por la inteligencia y la volundad"

łalność wewnętrzna lub zewnętrzna, w którą angażuje człowiek pełnię swojej natury, tj. nie tylko jej stronę czysto zmysłową, ale również zdolność pojęciowania i sądzenia. W sensie zaś zobiektywizowanym będą to — razem wzięte — wszelkie rezultaty takiej działalności [3].

W pierwszej fazie powstawania czegoś, co w tym znaczeniu kulturowe, dokonuje się mianowicie zawsze jakieś intelektualne przeorganizowanie tego, co stanowi — bądź w człowieku samym, bądź w jego otoczeniu — przyrodę dziką i pierwotną, dalsze natomiast etapy kulturotwórczej działalności przetwarzają, względnie wzbogacają osiągnięte już i wypracowane formy i struktury kulturowe na jakieś inne, lepsze lub gorsze, w zależności od celów stawianych sobie przez osoby ludzkie w życiu indywidualnym czy społecznym. Podkreślić przy tym warto, że inspiracja kulturotwórcza, z której rodzą się takie przekształcenia, jest zawsze udziałem konkretnych ludzi, płynie przy tym z ich pierwiastka duchowego, z osobowej (osobowo własnej) inwencji tworzącej ,,rzeczy nowe'' dzięki zdolności do kojarzenia pojęć i wnioskowania opartego o bezpośrednią percepcję intelektualną, jak również dzięki zdolności do refleksji, która ocenia i porównywuje wartość różnych projektów i ewentualności. W miarę, jak inspiracja ta owocuje i zyskuje na atrakcyjności w danym środowisku, zapładnia czynności zbiorowe i obiektywizuje się w poszczególnych instytucjach życia zbiorowego — zapoczątkowuje względnie moduluje w pewien sposób kulturę społeczną [4].

Tu dochodzimy do drugiego pojęcia kultury, do kultury w tym znaczeniu, w jakim mówimy o wielu różnych kulturach środowiskowych. Kultura tak rozumiana — to pewien tak czy inaczej uzgadniający się względnie uzgodniony już jakoś w swych współczynnikach tryb życia. tzn. określony także styl myślenia — zarówno uświadomionego i formułowanego explicite, jak wypowiadającego się w nieskonceptualizowanych formach wytwarzania czy postępowania, a więc przede wszystkim wartościowania [5]. Konkretną bowiem kulturę, pojętą jako pewien zaak-

(O. N. Derisi, *Naturaleza, causas y ambito de la cultura,* [W:] *La philosophie et ses problèmes* (*Recueil d'études* [...] *offert à Msgr R. Jolivet*), Lyon 1960, s. 303).

[3] ,,La cultura puede entenderse in fieri e in facto esse, como acción y como efecto, como la actividad espiritual que la produce y como la obra natural — material o espiritual — transformada o perfeccionada por el espíritu'' (tamże, s. 306).

[4] Bliższe informacje na ten temat znaleźć można w moich artykułach zamieszczonych w „Zeszytach Naukowych KUL'': *Kultura i cywilizacja,* III (1960), nr 2, s. 75—83; *Wprowadzenie do zagadnień kultury,* IV (1961), nr 4, s. 9—19.

[5] „The reflection that what we believe is not merely what we formulate and subscribe to, but that behaviour is also belief, and that even the most conscious and developed of us live also at the level on which belief and behaviour

ceptowany i przekazywany społecznie układ wzorów i norm zachowania się w typowych sytuacjach, rozpoznajemy i określamy zazwyczaj osobnym jakimś mianem wśród innych kultur najbardziej do niej podobnych, dostrzegając pewne jej cechy swoiste, utrzymujące się w takim oto, a nie innym zestawieniu i świadczące poza tym o jakiejś wyraźnej, choć może niezbyt zaawansowanej oryginalności danego środowiska.

Każda kultura, będąc — jako jedna z wielu — takim jakimś mniej lub więcej ściśle określonym układem kultywowanych wzorów i uzgodnień, jest przez to samo swoistym światem wartości [6] wybieranych i realizowanych w określonym porządku, w określony sposób, według jakiegoś, jak się to często mówi, stylu. Dodajemy, że mówiąc o wartościach mamy tu zawsze na myśli jakieś — rozliczne zresztą i bardzo rozmaite — stosunki odpowiadania: kogoś komuś, czegoś komuś albo czegoś czemuś ze względu na kogoś. Trzeba tu bowiem wprowadzić staranne rozróżnienie pomiędzy kimś, mogącym stanowić podmiot i źródło wartościowania i kultury, a „tylko czymś", co w samym człowieku czy poza nim w przyrodzie może być wyłącznie przedmiotem (a nie podmiotem) kulturotwórczej działalności.

Uzgodniony logicznie i aksjologicznie układ sensów absolutnych, wyznaczający jakiś ogólny program działalności człowieka, zwłaszcza zbiorowej, zwiemy ideologią. Jeśli więc na kulturę spojrzymy jako na określoną dynamikę życia duchowego pojętą łącznie z jej wpływem na życie materialne i łącznie z tym wszystkim, w czym się ten wpływ wyraża czy jakoś zapisuje, to spostrzegamy od razu, jak dalece kluczową i niezastąpioną rolę w ramach kultury gra ideologia.

Pewnym rodzajem „ideologii w ogóle" jest ideologia religijna. Nie każda religia rozbudowuje swą ideologię tak, by ogarniała ona i porządkowała realizację wszelkich wartości, również tych, które nie wiążą się bezpośrednio z relacją pomiędzy człowiekiem a jakimś „ośrodkiem sensu absolutnego" właściwym dla danej religii, każda jednak religia ideologię taką przynajmniej inicjuje.

Dalsze rozważania na ten temat wymagają tu krótkiego spojrzenia na „religię w ogóle" i na najbardziej elementarne jej odmiany. Bywa bowiem i tak, że jako „religia" przedstawiony zostaje jakiś zespół takich przekonań i praktyk, w odniesieniu do których właściwszy byłby termin „magia". Magia jest — jak wiadomo — odwrotnością religii, religią à rebours; usiłuje ona mianowicie za pomocą gestów czy pewnych

---

cannot be distinguish, is one that may, once we allow our imagination to play upon it, be very disconcerting" (T. S. Eliot, *Christianity and Culture*, New York 1949, s. 104).

[6] Szerzej na ten temat piszę w artykule pt. *Filozofia wartości a filozofia kultury*, „Zeszyty Naukowe KUL", VIII (1965), nr 4, s. 3—14.

formuł słownych ujarzmić i podporządkować człowiekowi i jego interesom te moce, które wypełniają (czy zdają się wypełniać) świat ponadczłowieczy. Nie ma tu mowy o pokornym uznaniu osobowego Absolutu. Jest tylko walka określonej grupy etnicznej ze światem demonów, dżinów czy bóstw zachłannych na dobra materialne, jest więc milcząco uczynione założenie, że cel człowieka podstawowy to możliwie najdalej posunięta emancypacja spod władztwa potęg ponadludzkich, które należy umiejętnie zaczarować czy nasycić tak, aby wyrządzały możliwie najmniej szkody, owszem, usługiwały raczej w realizacji przedsięwzięć indywidualnych lub zbiorowych.

Między dziedziną magii a dziedziną kultu religijnego sensu purissimo rozciąga się szerokie i wielowątkowe pasmo form pośrednich, składających się na poszczególne, znane z etnologii i historii wierzenia i praktyki o podkładzie mitologicznym, wywodzące się zasadniczo i zazwyczaj z kultu przodków, z deifikacji ziemskich herosów mających wypełnić Olimp czy Walhallę, więc jakieś niebo, którego rzeczywistość się przeczuwa, ale którego istoty właściwie się jeszcze nie rozumie. Pojawia się tu niekiedy zjawisko pewnej jakby bifurkacji kultu i poglądów: elita kieruje się mniej lub więcej wyraźnie ku monoteizmowi, masy zaś ludowe przywiązane są do politeizmu. Grecko-rzymska „religia filozofów" niewiele miała wspólnego, jak wiadomo, z popularną wersją panteonu, który — według celnych określeń Cz. Znamierowskiego — „był wesołą kompanią legalnie lub nielegalnie spokrewnionych ze sobą indywiduów, podejrzanych moralnie niby ekipa nieodpowiedzialnie rządząca światem, która nie wstydziła się swoich morderstw, kradzieży i cudzołóstw i jeszcze żądała dla siebie szczególnego kultu" [7].

W odróżnieniu od wierzeń tego typu religia w sensie najbardziej uściślonym jest to czynne uznawanie osobowego Absolutu wymierzającego człowiekowi pozadoczesną sprawiedliwość, doskonalszą niż ta, na jaką stać omylne ludzkie sądy. Religia tak pojęta rozkwitać może bogactwem ornamentyki sakralnej wywodzącej się z różnych stylów i różnych tradycji kulturowych, niemniej cała ta imponująca nierzadko rozmaitość form otacza jedno i to samo ziarno sensu: stanowi je afirmacja i adoracja ekscelentywnie osobowego Bytu, od którego człowiek czuje się zależny całkowicie, bo w samym swoim istnieniu. Każda religia — będąca religią w tym sensie, najbardziej ścisłym i właściwym — jest też zawsze czymś więcej niż „pozytywną postawą" wobec tego, co człowiek uważa za święte i za miarodajne w sposób absolutny dla jego stosunku do „spraw ostatecznych". Jest ona równocześnie czynnym przestrzeganiem normatywnego ładu, pojmowanego jako dzieło inteligencji i woli

---

[7] *Rozważania wstępne o prawie i moralności*, Warszawa 1964, s. 99.

ze wszech miar doskonałej, od której podstawowo, w eschatologicznym rozrachunku zależy ludzki los. Jest ponadto określonym zespołem praktyk i obrzędów, dających wyraz świadomości, że kontakt człowieka z tak wzniośle pojętym Bogiem nie tylko jest możliwy, ale wręcz nieodzowny dla życia ludzkiego, traktowanego w tym wypadku jako dojrzewająca aż do śmierci — a nawet poprzez śmierć — całość zaangażowań osobowych.

Życie ludzkie — w tej mierze, w jakiej jest formalnie ludzkie, a więc osobowe — czerpie bez wątpienia właściwy sobie sens z kultywowania takich wartości, jak prawda i pewność, piękno w naturze i sztuce, moralna szlachetność czynów, postaw czy usprawnień. U szczytu jednak wszystkich tych jak najbardziej istotnych wartości znajduje się wewnętrzna wartość osobowego Absolutu.

Tego rodzaju stanowisko w aksjologii reprezentuje w szczególności chrystianizm.

Chrystianizm jest — jest wiadomo — dualistyczny, i to w podwójnym rozumieniu: głosi całkowitą odrębność bytową Stwórcy i stworzenia, a w ramach tego ostatniego wskazuje ponadto na niewspółmierność ducha i materii. Dualizm Stwórcy i stworzenia, Absolutu i tego, co przygodne, pociąga za sobą rozróżnienie między darem Bożym naturalnym a darem nadprzyrodzonym; życie ludzkie obleka się w sens w dwu różnych wymiarach: na poziomie życia właściwego stworzeniom dysponującym świadomością intelektualną, jaka im została przyznana w akcie stwórczym, i w pionie wezwania do życia właściwego samemu tylko Bogu, a więc w orbicie łaski i jej ostatecznej kulminacji — uszczęśliwiającego uczestniczenia w międzyosobowym życiu Boga.

Ta formalna partycypacja osób ludzkich w naturze samego Stwórcy nie może być, oczywiście, nazywana kulturą, kultura bowiem, jak to już zostało zaznaczone, rodzi się tylko tam, gdzie człowiek — czy to w sobie, czy w otaczającej go przyrodzie — kreśli lub wyciska jakiś znak względnie ślad swej świadomości intelektualnej, a więc tego, co świadczy o jego własnej, ludzkiej duchowości. Skoro jednak do działań takich pobudkę i siłę czerpać może również z tej pomocy Boga, którą chrystianizm nazywa łaską, można i trzeba w ramach chrześcijańskiej koncepcji kultury mówić również o kulturze nadprzyrodzonej, o nadprzyrodzonym kształtowaniu przez człowieka strukturalnych elementów życia wewnętrznego, co zresztą wyraża się jakoś i na zewnątrz [8]. Tak więc w chrześcijańskiej koncepcji

[8] Czy jednak to, co naturalne, może owocować w porządku zbawienia? Sprowadźmy to pytanie per analogiam do konkretu: czy może np. wiąz rodzić winogrona? Odpowiedź jest prosta: nie może. Ale już Hermas, pisarz chrześcijański z II w., dał w swym *Pasterzu* odpowiedź zaskakującą: wiąz może w pewnym sensie owocować winnymi gronami, wtedy mianowicie, gdy służy im za

kultury chodzi o wypełnienie eschatologicznym sensem całokształtu zaangażowań osobowych człowieka w oparciu nie tylko o to, co w samej jego naturze i mocą jej własnych sił zbliża go do Boga, ale w oparciu także o to wszystko, przez co Bóg sam czynić się może osobiście bliższym człowiekowi, tzn. również w oparciu o łaskę. Stąd współczynnikiem kultury chrześcijańskiej jest nie tylko to, co w samej naturze człowieka stanowi zaczyn jego dojrzewania duchowego i przygotowuje go na przyjmowanie objawionej prawdy i łaski, ale współczynnikiem takim jest również sama wiara i religia w tej mierze, w jakiej uznawana jest za owoc współpracy między naturą a łaską. Jakkolwiek więc wszelkie „opus Dei" pochodzi sponad kultury, wszelkie współdziałanie z nim ze strony człowieka pojmowane być winno jako treść jego działalności kulturowej, a zarazem jako wyraz jego natury w tym sensie, w jakim wyrazić się można, że nic nie jest dla człowieka bardziej naturalne niż kultura [9].

Dualizm ducha i materii to znów z kolei stanowisko, według którego osoba ludzka nie jest osobą dzięki ciału, dlatego i ona sama oraz wszelki jej dorobek duchowy (tzn. jej stan posiadania w zakresie wartości ponadczasowych) nie unicestwiają się w momencie jej dezintegracji biologicznej.

Rzeczywistość, z jaką w rozmaity sposób — pośrednio czy bezpośrednio — styka się człowiek poznawczo (dzięki osobowemu uzdolnieniu do refleksji i do kontemplacji) stawia przed nim pytanie o jego sprawy ostateczne. Pytanie to rodzi się w umysłach ludzkich spontanicznie — tak że nikt, choćby bardzo chciał, nie jest w stanie całkowicie go uchylić. Czy więc człowiek chce tego, czy nie chce, udziela na nie odpowiedzi — teoretycznej lub choćby tylko praktycznej; formalna bowiem odmowa odpowiedzi jest tu z natury rzeczy faktyczną odpowiedzią, zajęciem pewnego ściśle określonego stanowiska. Na tym właśnie polega dramatyczna nieuchronność samookreślania się osoby wobec podstawowego problemu własnej egzystencji. W ramach każdej kultury środowiskowej obok wartości instrumentalnych i czysto przeżyciowych (tj. takich, których cała racja bytu polega na tym, że są przeżywane w określonych odcinkach czasu psychicznego) realizowane są wobec tego również wartości naczelne, nadające sens nie tylko całości doczesnego — z reguły pełnego cierpień — życia, ale i faktowi jego zakończenia. Są to wartości prowadzące nie-

podporę: „Winorośl [...] nie może przynieść owocu, gdy leży na ziemi; te zaś owoce, które rodzi, psują się [...]. Gdy zaś przyczepi się do wiązu, tedy rodzi się owoc i z niej, i zarazem z wiązu. [...] Ludziom zdaje się, że wiąz jest drzewem nieurodzajnym, a nie wiedzą i nie myślą o tym, że wiąz czasu posuchy własnymi sokami żywi winorośl, która [...] rodzi dwa razy tyle owocu — za siebie i za wiąz" (Sim. 2, 1, 3—9; *Pisma Ojców Apostolskich,* tł. ks. A. Lisiecki, Poznań 1924, s. 358 n.

[9] Por. mój artykuł: *O integralną koncepcję kultury,* „Roczniki Filozoficzne", X (1962), z. 2, s. 89—100.

uchronnie myśl ku Bogu; w każdej przeto kulturze znajduje się jakieś miejsce dla religii [10].

System prawd i norm określany jako chrystianizm jest nie tylko dualistyczny w omówionym właśnie rozumieniu. Jest on również z gruntu personalistyczny, i to nie tylko w tym sensie, że akcentuje osobowe uprawnienia każdej bez wyjątku jednostki ludzkiej i związane z uprawnieniami tymi obowiązki, że głosi — inaczej mówiąc — podstawową równość wszystkich ludzi w ich ludzkiej godności; jest to bowiem konsekwencja personalizmu zawartego już in nucleo w samej chrześcijańskiej koncepcji osobowego (i — co więcej — trójosobowego) Boga.

Bóg osobowy podnosi w sobie godność „bycia sobą" do nieskończoności; człowiek ukazuje się też w tego rodzaju perspektywie jako ktoś godny bezwarunkowego respektu i poszanowania przez to samo, że jest odzwierciedleniem nieskończonego majestatu Stwórcy w samym porządku naturalnym. W porządku wezwania do uczestnictwa przez łaskę we własnym, osobowym życiu Boga — godność przysługująca wszystkim ludziom zyskuje wymiar nowy, jeszcze doskonalszy i jeszcze bardziej zobowiązujący [11].

Bóg chrystianizmu jest substancjalną jednością Trzech Osób; nie jest więc wzorem dla solipsysty, ale dla człowieka otwartego na kontakty międzyosobowe przez miłość, która jest przede wszystkim bezinteresowna afirmacją wszystkich osób jako reprezentujących godność niezbywalną, z której wynikają określone naturą uprawnienia.

Ta „komunionistyczna" wizja Absolutu — wywodząca się z myśli, że osoba jest bytem skierowanym ku innej osobie — dowartościowuje w samym człowieku, w jego naturze i kulturze problem relacji pomiędzy osobami, czyni go centralnym zagadnieniem ludzkiej egzystencji. Po tej wła-

---

[10] Kultura — pojęta jako całokształt świadomie przez człowieka wytwarzanych współczynników i warunków biologicznego i duchowego życia i rozwoju — dostarcza różnych sposobów, jakimi człowiek usiłuje „ocalić się od zapomnienia", „wychylić się z rzeki zmian", utwierdzić i zachować swoją niepowtarzalność osobową i tożsamość. Różne tu nastręczają się drogi dla ekspansji osobowościowej, którymi człowiek stara się wymknąć przemijaniu: wiedza i wynalazki, literatura i sztuka, działalność społeczna prywatna czy publiczna. Przy drogach tych stawiał człowiek od wieków i stawia również dziś ołtarze pozornym absolutom, takim np. jak „dobro narodu", „racja stanu" czy „postęp ludzkości". Są to niewątpliwie cenne i godne szacunku konglomeraty wartości i dlatego właśnie wysuwane bywają niekiedy jako namiastkowe „entia suprema", mająceześrodkować w sobie i jakoś ostatecznie usensownić wszystkie indywidualne czy zbiorowe wysiłki i ofiary, przelać je w jakąś dojrzałą, wspólną formę, której sam ogląd dawałby wewnętrzną satysfakcję. To jest główna chyba przeszkoda, z jaką chrystianizm spotyka się we współczesnej nam formacji kulturowej.

[11] Zainteresowanych bliżej tym zagadnieniem odsyłam do swojej rozprawy pt. *U podstaw kultury moralnej*, „Roczniki Filozoficzne", XVI (1968), z. 2.

śnie linii idą w szczególności ostatnie encykliki papieskie i soborowe uchwały patronujące zrzeszaniu się (tzw. socjalizacji), a więc coraz ściślejszym powiązaniom wzajemnym grup i jednostek w powszechnej miłości i sprawiedliwości, w powszechnym poszanowaniu dla wolności i prawdy. Prawda, o jaką tu chodzi przede wszystkim, jest przede wszystkim prawdą o człowieku we wszystkich jego wymiarach egzystencjalnych, w jego możliwościach i uwarunkowaniach, w jego aspiracjach i prerogatywach osobowych. Jest to równocześnie prawda o Bogu miłującym, nauka o Słowie, które stało się Ciałem i dało w ten sposób człowiekowi nadzieję ocalenia. Jest ona w tym sensie uniwersalistyczna, że przemawia równie łatwo do ludzi żyjących na różnych szczeblach rozwoju społecznego i w różnych kręgach kulturowych, a zarazem dlatego, iż — dzięki temu właśnie — stanowić ona może trwały fundament pod powszechne zaufanie i powszechną zgodę między ludźmi i między narodami.

Ten uniwersalizm filozoficznej antropologii chrześcijańskiej weryfikuje się w historii: dzieje ludzkiego świata świadczą o człowieku takim właśnie, jakim go widzi chrystianizm [12]. Ukazują go one wyraźnie jako byt nie zdeterminowany bez reszty przez okoliczności materialne, jako istotę zdolną do zdumiewających przeobrażeń wewnętrznych, przeciwstawiającą się twórczo naciskom warunków materialnych i naciskowi społecznego środowiska, zdolną do krytycznej zadumy nad swym postępowaniem, do konstruktywnej rewizji jego zasad, do radykalnej bezinteresowności i do autentycznego heroizmu. Dzieje zbiorowości ludzkich, podobnie zresztą jak biografie jednostek, potwierdzają także nie tylko ów — tak bardzo podkreślany przez chrystianizm — „status pielgrzyma" przysługujący w doczesności każdej osobie ludzkiej, ale ukazują, co powszechnie pociąga człowieka w tym pielgrzymowaniu, jakie wartości, jakie cele. Można je streścić w pojęciu szczęścia i w pojęciu uzasadnionej obiektywnie chwały. Duchowa integracja ludzkości dokonuje się w toku dążenia ku tym właśnie podstawowym celom mimo odradzającej się raz po raz ksenofobii i nietolerancji. W najnowszych zaś dziejach powszechnych zaobserwować można z łatwością, jak poszczególne jednostki ludzkie i ugrupowania coraz wyraźniej zdają sobie sprawę z tego faktu, że nie ma dobra wspólnego bardziej łączącego ludzi, jak świadomość tej godności osobowej, w jakiej na równi wszyscy uczestniczą; że — innymi słowy — gdziekolwiek i komukolwiek dzieje się krzywda, tam zagrożony jest potencjalnie każdy człowiek w swoich własnych uprawnieniach osobowych płynących z tej właśnie powszechnej, wspólnej godności.

Tę inspirację ideologiczną przyniósł światu bez wątpienia chrystianizm. Proponuje on ją też od wieków — explicite względnie implicite —

[12] Por. mój artykuł: *Chrześcijański sens dziejów*, „Znak", 52 (1958) 1105—1115.

zarówno indywidualnej kulturze człowieka, jak i jego kulturze społecznej. Przenikają te myśli z łatwością do różnych kręgów kulturowych i ożywiają różne tradycje regionalne i narodowe, ponieważ sprzymierzone są najwewnętrzniej z tym, czym człowiek jest, a ściślej mówiąc z tym, że jest on nie tylko czymś, ale ponadto i przede wszystkim kimś, a mianowicie osobowym podobieństwem i obrazem Boga. Inspiracja ta ratowała już niejednokrotnie ginące i wzmacniała rozwijające się kultury.

Nauka o Bogu osobowym i Bogu miłującym (zwłaszcza zaś nauka o Wcieleniu dowartościowująca kulturę ludzką do rangi osobistych spraw Boga) oblekała się od początku i obleka się stale w różnorodne tradycje kulturowe. Już w starożytności rozwinęła się w liczne liturgie i obrządki, dokonując trudnej, lecz jakże płodnej w swoich skutkach syntezy pomiędzy hellenizmem i jego rzymską recepcją a hebrajskim depozytem kulturowym. Syntezę tę przekazał z kolei chrystianizm wiekom średnim i nowożytnym. Dzięki temu właśnie zrodzić się mogła z czasem i skrystalizować zadziwiająco ekspansywna, bogata i twórcza cywilizacja Zachodu, stanowiąca swoisty całokształt mniej lub więcej doszlifowanych do siebie elementów romańskich, germańskich i słowiańskich. W naszych wreszcie czasach zmierza chrystianizm do coraz intymniejszego wmieszania się w kulturotwórcze procesy w łonie wszystkich narodów, zwłaszcza tych rodzących się dopiero i dojrzewających, które stanowić mogą szczególnie chłonny podmiot i szczególnie obiecujący przedmiot nadziei chrześcijańskiej.

Dawniejsza filozofia, w tym również filozofia kultury, dziwnie mało interesowała się nadzieją, a jest to przecież sprawa kapitalna. Każda kultura — kultura w jakimkolwiek zresztą znaczeniu — żyje bowiem jakąś nadzieją, a w miarę, jak ją traci, rozprzęga się i ginie. Nadzieja, jaką reprezentuje chrystianizm (idzie oczywiście o główne jego nurty, a nie o jakieś izolowane kapliczki czy kierunki), wpatrzona jest nie tylko poza ten świat, w życie pozagrobowe, ale kieruje się również w stronę doczesności, pracuje na rzecz zapewnienia także i na tej ziemi warunków zgodnej koegzystencji różnych społeczności o rozmaitych tradycjach i ambicjach, na rzecz swobodnego dialogu różnych kultur, przekonań, stanowisk światopoglądowych, dialogu, który ułatwiony jest — czy wręcz umożliwiony — przez cechujący człowieka jako istotę z natury religijną dystans wobec tego, co przemijające.

Podkreślając szczególnie mocno fakt, że religia nie jest sektorem życia ludzkiego, lecz jego aspektem, uczy chrystianizm łączyć wszystkie „wysiłki domowe, zawodowe, naukowe czy techniczne w jedną życiową syn-

tezę z dobrami religijnymi, pod których najwyższym kierunkiem wszystko układa się na chwałę Boga" [13].

Przepływ kulturotwórczej inspiracji z głębi życia wewnętrznego, w którym realizują się wartości moralno-religijne, aż tam, gdzie wysiłek ludzkiego umysłu i ludzkiej woli zmienia materialne oblicze świata i przystosowuje go do czysto gospodarczych wymogów człowieka, uzależniony jest oczywiście zawsze w pewnym stopniu od warunków miejsca i czasu; modulowany też jest on rodzajem i stopniem oporu, jaki stawia każdemu twórcy to, co ma być przez niego przetworzone. W wyniku tej interakcji powstaje pomiędzy tym, co duchowe, a tym, co materialne w kulturze, dynamiczny układ przyczynująco-warunkujących zależności wyzwalający ustawiczne napięcia, kontrasty, alternatywy i rzucający ustawicznie człowiekowi jakieś ,,wyzwanie", na które musi on udzielić odpowiedzi. Wyrażając się obrazowo, z góry przewidzieć można, że tryby tego skomplikowanego mechanizmu zgrzytać będą szczególnie złowieszczo na dziejowych zakrętach i progach; a próg, przez który przetacza się dziś wehikuł cywilizacyjnej awangardy, szczególnie jest wyboisty i rozległy: jest to bowiem próg pomiędzy tak czy inaczej frakcyjnym a ogólnoplanetarnym sposobem odczuwania i myślenia [14].

Otóż z postępem takim — bo niewątpliwie jest to jakiś postęp — wiąże się niebezpieczeństwo polegające na tym, że poszczególne kultury środowiskowe mogą zostać starte z powierzchni ziemi przez toczący się już po wszystkich drogach mechaniczny walec masowych, zszablonizowanych form rekreacji i pracy, wytwarzania i postępowania. Krzewi się bowiem w naszych czasach kultura w tym znaczeniu dość specjalnym, w jakim spotkać ją można dziś na całym świecie produkowaną i powielaną przez zawodowych ,,zabawiaczy", w transmisjach radiowych czy telewizyjnych, a także w różnych publikacjach mających na celu rozrywkę, ,,tanią i przyjemną". Tego rodzaju ,,kulturę" w coraz to grubszym cudzysłowie napotkać można wszędzie, jak nową jakąś dżunglę — bardziej czasami skołtunioną niż ta, którą karczowały kamienie siekiery kultur prymitywnych. Jest ona przy tym bez porównania mniej malownicza od tamtej, bo jest to gąszcz seryjnych, standardowych fabrykatów: różnych kiczów, digestów, filmowych ,,konserw z wrażeniami" — wszelkiego zresztą autoramentu tandety, jakiej pragnie i oczekuje całkowicie bierny już i niekiedy ,,zdalnie kierowany" konsument.

Kultura tego typu odbiera współczesnemu człowiekowi czas na skupienie i na kontemplację, stara się zakrzyczeć i zahałasować w nim głód

---

[13] *Konstytucja pastoralna o Kościele w świecie współczesnym,* część I, rozdz. IV, § 42.

[14] Por. mój artykuł: *Na progu nowej ery,* „Znak", 90 (1961) 1605—1610.

nieskończoności. Mądrość pokoleń kultywowana przez kultury wkorzenione mocno w określoną glebę, taką a nie inną, rwie się w tych warunkach i zanika razem z intymnością i głębią bezpośrednich powiązań międzyosobowych. Grozi to poszczególnym kulturom — w skali światowej — zanikiem twórczych odmienności w stylu życia, wygaśnięciem oryginalności w sztuce, zubożeniem duchowych potencjałów, stagnacją, a więc jakimś stanem przypominającym entropię fizykalną.

Jakież zadanie miałby w tym względzie do spełnienia chrystianizm? Nie jest na pewno naczelnym jego celem porządkowanie spraw tego rodzaju, niemniej jednak sama socjotechnika uporać się z nimi nie jest i nie będzie w stanie, jeśli nie poszuka światła poza sobą, czy raczej ponad sobą: w świecie tych wartości, które nadają istotny i niezniszczalny sens ludzkim poczynaniom. Otóż — jak się wydaje — tym, co by pogodzić mogło nieuchronne w pewnej mierze tendencje niwelacyjne z postulatem ocalania tej oryginalności w kulturze i tej swoistości kultur, jaka wiąże się ściśle z niepowtarzalnością i niewymiennością osób ludzkich jako źródeł twórczego działania, lub — mówiąc innymi słowy — tym czymś, co scalający się świat uchronić może przed bezdusznością i uniformizmem, jest właśnie ogólnochrześcijańska doktryna o wielkości duchowej człowieka, o sakralnym statusie osoby i o tym, do czego ludzka godność — naturalna i nadprzyrodzona — zobowiązuje nas w stosunkach między sobą, w komunikowaniu sobie nawzajem takich czy innych treści kulturowych.

Nauka ta strzeże wolności dzieci Bożych wskazując im równocześnie, dlaczego i jak mają respektować swobodne (byle nacechowane wzajemną tolerancją, a więc szanujące godność osoby) samookreślanie się grup i jednostek, kultywowanie odmiennych tradycji, odmiennych sposobów myślenia i odczuwania, odmiennego również stylu w spoglądaniu na perspektywy ostateczne. Afirmatywne — lub przynajmniej tolerancyjne i „dialogowe" — otwieranie się na wartości cudze, na to, co u innych i dla innych stanowi jakieś dobro, otwiera innych ludzi na to, co dobrem i prawdą jest w nas i dla nas samych. Dlatego też bez większej obawy błędu można by tu zaproponować paradoksalną na pozór prognozę, że im bardziej chrystianizm w społecznej swojej recepcji chronić będzie w każdym człowieku i w każdej środowiskowej kulturze to, co jest czyjeś własne, co jest tajemnicą „osobności", tym bardziej jednoczyć będzie ludzi całego świata wokół powszechnych, wspólnych wartości życia wewnętrznego i tym bardziej stawać się będzie symbolem i urzeczywistnieniem solidarności, wolności i pokoju.

LA CULTURE ET LE CHRISTIANISME

Traitant de la culture, l'auteur passe de l'essence même de ce qui constitue la fonction élémentaire de culture (ou bien le produit élémentaire de culture) à cette façon de comprendre la culture qui est liée avec le système de modèles et de normes admis et cultivés, déterminé et caractéristique pour un milieu social donné. Ce système-là, module dans un certain sens la dynamique naturelle de la vie spirituelle, donne un certain style à l'engagement personnel de l'homme et à tout ce par quoi cette activité formellement humaine s'inscrit dans le monde des „choses". Le rôle fondamental appartient ici à l'estimation des valeurs qui fait naître dans un milieu donné, un certain système admis des „points de repère absolus" donnant un sens fondamental et assignant un but final à la vie humaine considérée dans sa totalité. Un tel système c'est l'idéologie dont l'une des espèces est l'idéologie religieuse.

Le christianisme en tant que religion dans le sens propre, est le contraire non seulement de l'athéïsme, mais avant tout de la magie, c'est-à-dire de l'ensemble des pratiques ayant pour but subordonner ce qui est „surhumain" aux intérêts des groupes ou des individus déterminés. Le christianisme en tant qu'une idéologie religieuse est dualiste dans un double sens: d'abord parce qu'il proclame la distinction existentielle totale entre le Créateur et la création, ensuite parce qu'il proclame l'incommensurabilité de l'esprit et de la matière. C'est en outre une idéologie personnaliste, non seulement dans ce sens qu'elle souligne les droits personnels de chaque individu humain (ainsi que les devoirs qui y sont liés) et aussi une égalité de base entre personnes humaines dans leur dignité humaine; personnaliste est déjà la vision de l'Absolu de Trois Personnes distinctes, enrichissant la culture de problèmes de relations interpersonnelles, ainsi donc du problème de l'amour, de la justice et de la paix entre les personnes créées à l'image comme à la ressemblance des Personnes Divines. Cette vision „communioniste" de l'Absolu, devient, à côté de l'espérance eschatologique, l'inspiration suprême de la culture de vie intérieure chrétienne, et par conséquent, de la culture sociale chrétienne. L'universalité de l'idéologie chrétienne fait que cette inspiration constitue un apport durable facilement recevable à la culture humaine universelle, à son développement et son intégration progressive.

Plus le christianisme dans sa réception sociale préservera dans la personnalité de chaque homme et de chaque milieu social ce qui est le mystère de la différence créatrice résultant de la „particularité" et de l'autonomie personnelle, plus il unira les hommes représentant les différentes cultures, étant le symbole de leur solidarité primordiale marquée par le désir de la liberté et de la paix.